

## AKARAT, PREFERENCIA, ELLENÁLLÁS

---

LOSONCZ ALPÁR

A modern politikai filozófia a deliberatív ésszerűség axiómájával él, amikor normatív jellegű gondolatait előlegezi az önmeghatározó szubjektivitással kapcsolatban. Az ésszerűség finoman kidolgozott képletei valamint az autonóm alany öntudatosodása jelentik ezen irányulás céljait. Az akarat döntő súllyal bír mind a döntés, mind a célok választásának vonatkozásában, és különösen fontos, hogy az akarat párban jár a célok mérlegelésével. Minthogy a megformálódó akarat képviseli a választott célokat, az akaratlagos aktusban az Én megjeleníti saját céljait, és általa áttetszővé válik saját maga számára. Az akarat az alany áttetszőségének záloga, és a szabadsággal karöltve hivatott arra, hogy biztosítsa az alany szuverenitását.

Csakhowy időközben meginogtak ezen orientáció alapjai. Az élet antropocentrikus vonatkozásrendszereinek oszlopai, az ésszerű alany változatlansága megrendültek, a heteronómia elemei beszivárogtak az autonómia övezeteibe. Ami valamikor válasznak, megoldásnak tűnt, az most kérdéssé vált. Az alany, aki már régóta nem uralkodik saját házában, olyan hatalmi viszonylatokat tapasztal, amelyekre a deliberatív ésszerűség elmélete nem tud válaszokat találni. A hatalom különféle formáinak megszelídíthetetlensége az előlegezett normatív mércék alapján, a nehezen legitimálható, renden kívüli hatalomáramlás újfajta elemzéseket igényel. Az alanyiség megnyilvánulásai, a konstituáló és a konstituált alanyiség vonatkozásai kihívják a politikai filozófiát. Pontosabban, léteznek olyan hatalmi viszonyok, amelyek kapcsán a politikai filozófia súlyos nehézségekkel találja magát szemben: így, kérdésessé váltak, példának okáért, az önkéntes és a kényszerű módon megnyilvánuló aktusok közötti hagyományos határvonalak.

\* \* \*

Vegyük figyelembe a demonstráció céljából egy irodalmi hőst, Melville rejtvényyszerű szereplőjét, *Bartleby*-t, aki legalább a XX. század harmadik évtizedétől errefelé újabb és újabb értelmezéseket galvanizál.<sup>1</sup> Hovatovább, érdemes észrevenni, hogy a tolmácsolások különféle irányban vezetnek

---

<sup>1</sup> L. Marx, Melville's Parable of the Walls, In: *Bartleby the Inscrutable: A Collection of Commentary on Herman Melville's Tale 'Bartleby the Scrivener'*, (ed.), M. T. Inge. Hamden, CT: Archon Books. H. 1970. Bloom (ed.), *Herman Melville*, Bloom's Modern Critical Views: Herman Melville – New Edition, Infobase Publishing, 2008. 13-39.

bennünket: Bartleby és Melville iránt nemcsak az irodalmi értelmezők, hanem a határövezetek kapcsán érdekelt kutatók is érdeklődnek. Az érdeklődés mindenekelőtt azokkal kapcsolatos, akik a kapitalizmus archeológiáját taglalják (óceán, munka, stb.<sup>2</sup>). Az itt következő filozófusok választása nem véletlenszerű, ellenkezőleg, roppant jellegzetes tény, hogy Bartleby körül azok a gondolkodók találhatók, akik elégedetlenek a modern politikai filozófia teljesítményeivel. Szeretném megvizsgálni ezt az érdeklődést, majd arra vállalkozok, hogy néhány kritikai következtetést tegyek.<sup>3</sup>

Egy idősebb, tehetős jogász a Wall Street kontextusában, aki egyúttal az elbeszélő is, új írnokot foglalkoztat, a lényegtelen külsejű, észrevétlen Bartleby-t, aki valójában megfelel a „*bárki*” kategóriájának. A filantropikusan elkötelezett narrátor az új írnokot egyfajta köztes zónába helyezi, amely nem „privát” de nem is „társadalmi”, valamifajta elegye a társadalmi és a privát szféráknak. Bartleby a kezdetben határozottan lojálisnak bizonyul, munkateljesítményei pedig kiválóak. Ám a harmadik nap után újfajta helyzet keletkezik, amely megbontja az elbeszélő-jogász egyensúlyát: amikor megkéri Bartleby-t, hogy ellenőrizze a másolt dokumentum pontosságát, az írnok kvázi-performatív megjegyzéssel („képlettel”) él: *I would not prefer to*, azaz, „nem óhajtom”.<sup>4</sup> A parancs-igény, amelynek Bartleby a címzettje, nem talál elfogadásra, mert a tollnok abbahagyja a másolást, kivonul a szöveg ellenőrzéséből, és az elkövetkezőkben szinte gépiesen ismételteti ama „képletet”, mégpedig akkor, amikor a jogász a munkából fakadó követelésekkel lép fel vele szemben.

A névtelen elbeszélő válsága abból adódik, hogy:

a) nem tud oksági viszonyt találni Bartleby aktusa és társadalmi helyzete között; Melville hőse levezethetetlen a logikára alapozó gondolkodásra, valamint a grammatika által irányított beszédre,

b) nem tudja megnevezni, azaz specifikálni Bartleby aktusát a fennálló diskurzív rend keretei között. Sikertelenül kísérletezik azzal, hogy Bartleby-t alárendelje a „passzív ellenállásnak”, és időről időre alkalmazottjának „passzivitásáról” beszél, amely mélységesen zavarja őt.

Csakhogy Bartleby a „preferenciáját” (*prefer*) kivonja az „akarat” terepéről, amivel *despecifikálja* a megnyilvánulását. Mert, a narrátor állandóan azt óhajtja, hogy Bartleby-t elhelyezze a kijelentések társadalmilag igazolt rendjében, de ehhez egy szubjektív többletre van szüksége, amelyet a tollnokhoz

---

<sup>2</sup> C. Casarino, *Modernity at Sea, Marx, Melville and Conrad in Crisis*, University of Minnesota, 2002. Herman Melville: *Between Charlemagne and the Antemosaic Cosmic Man: Race, Class, and the Crisis of Bourgeois Ideology in the American Renaissance Writer*, Loren Goldner, New York, Queequeg Publications, 2006.

<sup>3</sup> Itt hiányzik Derrida, valamint az ő inkább mellékes utalása Bartleby-ra vonatkozóan, méghozzá Ábrahám árnyékában, J. Derrida, *Gifts of the Death*, Chicago, 1995. 53.

<sup>4</sup> H. Melville, Bartleby a tollnok, In. *Billy Budd, és más elbeszélések*, Budapest, Scolar, 2008.

rendelne hozzá, ugyanis az akaratra, *hogy valamit megtegyünk, vagy ne tegyünk*. Bartleby az igény híján lévő embert testesíti meg, ő folyton-folyvást a „preferencia” aktusát isméli, de nem „preferál” semmit, azaz a „semmit” preferálja. Bartleby így a korunkban olyannyira ünnevelt „preferencia” dekonstruktor. Blanchot, ama megjegyzésében, hogy keresnünk kell a „passzivitást, amely sohasem kellőképpen passzív”, úgy gondolja, hogy az elutasítás a passzivitás első fázisa. Igaz, megengedi Bartleby kapcsán az elutasítást, de a francia gondolkodó számára itt egy olyan távolságtartásról van szó, „amely nem a döntés dolga”, azaz itt egy olyan horizont rajzolódik ki „amely megelőz minden döntést”, ezért ne „tagadásról, hanem kivonulásról beszéljünk”.<sup>5</sup> A döntés valamiképpen egy prométheuszi bűn *par excellence*.

Blanchot számára Bartleby az abszolút passzivitás hőse („az, ami ember-telen az emberben”), ama passzivitásé, amely végtelenül türelmes minden akadállyal szemben. Nem dönti romba az akadályt, de kihívja azt a nyelv liminális zónáiban való mozgással. Valóban: a passzív ellenálláshoz is szükséges az akarat, ennek alapján ismerik el a passzív ellenállást a különféle jogi rendszerekben. Egyébiránt, emlékezzünk arra, hogy ma a neoliberalizált kapitalizmusban a preferencia kultusza létezik („azt választod, amit óhajtasz”), a preferenciát egyenesen a szentség dicsőfénye veszi körül, minthogy a preferencia a választó szubjektív hitelességét hivatott kifejezni.

Az ellenállás helyzetében ott van a kikerülhetetlen alternatíva, amely az akarat szabadságára vagy a szabadság hiányára utal: Bartleby azonban mintegy az akarat mögé lép, a „preferencia” itt valami, ami történik vele, de akaratirányultság nélkül, noha vissza kell utasítania a másolás mimetikus gépezete feletti ellenőrzés gyakorlását. Ezzel az olvasó a negatív teológia szakadékaához közelít: Bartleby aktusa nem jelent valamilyen azonosítható aktivitást, de nem is passzivitás, legalábbis nem a szó standard értelmében, nem teleológiai projektum, nem is valamilyen álláspont megjelenítése, és egyáltalán nem valamilyen projektum megnyilatkozása, nem a történelemhatározó negativitás formája, és még kevésbé jelent egy olyan alagutat, amelynek a végén fény csillog. Nem látunk semmilyen kezdeményezést, nem kerül a felszínre valamilyen szociális radikalitás, amely a fennállót kérdőjelezné meg, hanem az akarat és a jelentés közötti hasadással találkozunk. Nem mondhatjuk, hogy Bartleby elkötelezett valamilyen eszmény iránt, ő nem mond ellent (*contradictio*) senkinek és semminek. Nem nevezhető lázadónak, nem vezére valamilyen sztrájknak, nem képvisel valamilyen társadalmi igazságot, nem képvisel valamilyen társadalmi csoportot, tehát, nincs stabil meghatározottsága, hanem egy olyan játék felé terel bennünket, amely nem nyer megoldást, ennél fogva, az értelmezés, amely arra irányul, hogy bekeretezze a tollnokot, zsákutcába kerül. Bartleby nem utasít vissza semmit,

---

<sup>5</sup> M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, 1980. 32.

ő nem az Ellenállás misszionáriusa, ami árnyékot vet Negri/Hardt magyarázatára, miszerint itt a munka elutasításáról van szó, az „elutasítás abszolút nivoltáról”, amely megkérdőjelezi a gazda „tekintélyét” és elveti az elkövetkező ellenállás magját. Pontosabban, ez szerint Bartleby az ellenállás nullpontját jelenti. De az említett szerzőpár szerint Bartleby az extrémumig vezeti azt az impulzust, amely fennáll minden „munkásban” - azzal a különbséggel, hogy Bartleby „meghatározatlansága” „abszolúttá” válik. Csakhogy a szövegben mégis azt olvassuk, hogy „nem utasítja el”, és akkor, amikor a narrátor azt kérdezi, hogy „miért utasítod el”, Bartleby egy másfajta grammatikai rendbe lép át. A nehézség abban áll, hogy Bartleby beszéde transzcendálja a „nemet” és az „igent”, ő nem alkalmazkodik, de ezt nem a negáció vagy az afirmáció segítségével teszi, amivel megkísérti a diskurzív előírások alapjait.

Az elbeszélő döntést hoz, hogy nem bocsátja el Bartleby-t, ami eltérít bennünket egy szokványos munkakonfliktustól. A tollnok pedig makacsul az irodában marad, visszautasítja a távozás lehetőségét, még a jóakarató figyelmeztetések ellenére is, bizonyos értelemben az irodában él, mert nem óhajtja elhagyni a hivatalt egy pillanat erejéig sem. Az említett „képlet” a maga lingvisztikai-grammatikai performativitásával meghatározza Bartleby ösvényeit, a tollnok ismétlésre kényszerül. Megszűnik munkáját végezni, de az irodában marad még akkor is, amikor a kiutat kereső gazda egy másik épületbe teszi át székhelyét. Az akarathiány mozdulatlansággá alakul át, a végén pedig a rendőrség elvezeti a fölöslegessé váló Bartleby-t, aki egy börtönben „növényként” hal meg.

Mi a filozófiai tét Bartleby kapcsán? Mit mond nekünk e kvázi-intervenció? Despecifikációja azt jelenti, hogy kivonja magát a normákkal körülövezett rendből, pontosabban, a válaszok és a kérdések előírt láncából, a társadalmilag meghatározott *logosz* rendjéből: visszautasítva a standard kérdést „*mit akarsz te egyáltalán*” egy „nemet” kapunk méghozzá abban a helyzetben, amikor minden válasz már része az ideológiának. Még a kérdés és a válasz formája is aláaknázódik. A Bartleby-t illető kérdések előkészítik az előre elkészített válaszokat. A kérdés és a válasz magától értetődöttsége ugyanis a rend védelmi jele. Ezáltal határozódik meg a személy, akit el tudunk helyezni a célok és az eszközök előrelátható láncolatában. És e láncban nyer megfogalmazást a boldogtalanságtól a boldogságig vezető út jelentésköre is. De Bartleby aktusa letépi a fátylat, méghozzá a társadalmi jellegűt. Az elbeszélő és Bartleby közötti beszéd úgy cseng, mint amely megszakítja a beszéd és válasz értelem által körülírt rendjét: Bartleby beleszakít a beszélgetés szövetébe, mert a beszédet nem vezeti az értelem felsejléséig. A normákkal körülírt rend<sup>6</sup> szem-

---

<sup>6</sup> A rend kapcsán Waldenfels meghatározására gondolok, B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M, 1987. 17. Ugyanő, *Innerhalb und ausserhalb der Ordnung*, In. *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M, 2002. 234.

pontjából ama *potencia*, amely a Bartleby-féle negációban rejtekezik nem más, mint az ellenállás magja. Azaz, Bartleby ereje és kimeríthetetlenlensége abban rejlik, hogy kifejezi a „*nemet*”, és a határátlépés olyan módozatát szorgalmazza, amely nem válik a fennálló rend funkciójává.

Mégis, hadd lassítsak. Hadd kezdjek Deleuze-zel. Még utolsó nagy szövegében is egy utalást találunk a „becketti képletre” nézvést, amely viszont egyértelműen Bartleby-re vonatkozik.<sup>7</sup> Deleuze itt egy „erőszakosan komikus szöveget” lát egy „nem-hőssel” kapcsolatban, aki megegyezik Dosztojevszkij földalatti emberével, aki viszont azt „preferálja”, hogy „kettő és kettő nem négy”. Arra is vállalkozhatunk, hogy Bartleby-t olyan hősök sorában lássuk, mint Antigoné, Kafka Gregorja, aki hangtalanná válik, vagy Melville egyik hőse (*Benito Cereno*) aki elutasítja, hogy beszéljen. Az irodalmi *outsiderek* panteonja tovább értelmezhető: Kafka Josephine nevű hősnője, vagy a bibliai Jób is ide tartozhatna. Mert ezen hősök a szabadságból csak a dadogást, és az ügyetlenkedő beszédet ismerik. Bartleby „képlete” először valóban korrekt nyelvtanilag, de a makacs ismétléssel *agrammatikussá* válik. A társadalmi közvetítettségéből való kivonulás a tiszta ontológia birodalmába veti őt. Bartleby a tiszta mellékszereplő, akihez nem rendelhető hozzá társadalmi szerepkör, mivel kilép a szociális megnyilatkozás szférájából. Nem folytat társadalmi tevékenységet, kerüli a láthatóság szféráját, csak csendes-határozott hangja hallatszik, amelyet nem lehet társadalmi-hermeneutikai módon felfejteni, inkább a zaj nonszenszét képezi.

Deleuze, aki egyébként is különleges lehetőségeket lát az amerikai irodalomban, amelyben az „emberek képesek arra, hogy a távolságba szökjenek”, Bartleby-ben egyenesen egy új logika hordozóját látja, a „preferencia” logikáját, amely megsemmisítheti a nyelv előfeltételeit. Bartleby megtestesíti azt a vonatkozást, amit Deleuze szeretne: *follyamatot*, és nem célt létesíteni, a *termelést/kreativitást* hangsúlyozni, és nem a kifejeződést. A „preferált” és a „nem-preferált” övezetek közötti meghatározatlanságok felderítésével a referencialitás eltörlődik, a partikularitás meg eltűnik – valóban Bartleby végtelenen szinguláris jellegű, és ilyen módon kivonja magát az általános és az egyes dialektikus hálójából, mint ahogy kínosan egyedi hangja is visszavonhatatlanul szinguláris jellegű. És ha itt azt mondjuk, hogy ő szinguláris jellegű, akkor elmozdítjuk a gyakorlatra utaló normatív kérdésköröket is. Az agrammatikus „képlet” olybá tűnik, mint egy idegen nyelv rosszul lefordított idiómája, de itt az idegen nyelvnek az anyanyelvbe való behatolásával van

---

<sup>7</sup> G. Deleuze, *L'épuisé, Quad et autres pièces pour la télévision, de Samuel Beckett*, Paris, 1992, 57. És nem véletlen, hogy Deleuze egyik legfontosabb értelmezője Bartleby-t a deleuze-i politika tipikus alakjának nevezi, akiben egyesül az « élet maximuma és minimuma », F. Zourabishvili, Deleuze et le possible (de l'involuntarisme en politique), In. *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d' E. Alliez, Institut Synthélabo, 1998. 349.

dolgunk, amely viszont az adott nyelv belsejéből bontakozik ki. Ez Deleuze számára az irodalom legmagasabbrendűbb teljesítménye, nevezetesen, a nyelv afficiálása, annak érdekében, hogy az idegen megjelenjen a sajátban. Bartleby aktusa után nincs mit mondani, minthogy a rendet tápláló nyelvet a központi helyen, a referencialitásban, a lehorgonyozottságban támadja meg ezen aktus. Bartleby ürességet visz bele a nyelvbe, olyan emberré válik, aki megfosztatik minden referenciától. Tulajdonnéküli, tulajdonságok nélküli, és híján van a partikuláris meghatározottságoknak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a referencialitásnélküliség gazdagítja helyzetét.

A meghatározatlanság hatalmának, és az ontológiai tisztaságnak az ünneplése megtalálható Negri/Hardt-nál és Deleuze-nél is: Bartleby referencianélkülisége itt egy reneszánsz képlet, nevezetesen az ember mint *homo tantum* szerint alakul. Azaz, egy olyan helyzet közepette él, amelynek lényege a lemeztelenítettség. Bartleby semmit nem valósít meg, nem realizál valamilyen előzetesen előírt célt, csak demonstrál valamit, „bevégez”, és a „virtualitást aktualizálja”.<sup>8</sup> Nem mond ki valamilyen transzcendentális jellegű állítást, és nem fejez ki olyan ítéletet, amely a világra vonatkozik. Ez Bartleby filozófiai teljesítménye. Az említett szerzőknél Bartleby egy *politika előképét jelenti*, de Deleuze sokkal részletesebb Melville hőisével kapcsolatban, és Bartleby segítségével egy lehetséges közösség körvonalait bontakoztatja ki. Bartleby, ugyanis, hírnök, aki a *Mi* kiszélesítésének lehetőségeiről hoz hírt. Deleuze számára Bartleby az amerikai irodalom nomadológiájának immanens lehetőségeit hozza felszínre, amely tagadja az Apát, pontosabban a deterritorializáció segítségével dekonstruálja a „paternalisztikus filantrópiát”, vagy, hogy ezt részletesebben idézzem: „megszabadítani az embert az apa funkciójától, lehetővé tenni az új ember megszületését vagy a partikularitás nélküli embert, hogy még egyszer egyesüljön az ember és a humanitás a testvériség társadalmában, ami egy új univerzalizáció. A testvérek társadalmában a szövetség felülmúlja a filiációt ... Az ember valóban testvér felebarátja kapcsán ... és Melville értelmében ez a cölibátus közössége”.<sup>9</sup> Ez egy olyan kommunalitás, amely azok között születik meg, akiknek nincs szükségük a „paternalisztikus funkcióra”, ezek „minden nemzet fiai”, ez pedig az „amerikai irodalom igazi demokratikus teljesítménye”, a szülők nélküli Amerika közösségi lehetősége, amely elszakította a hatalmat az Apa hatalmától és létrehozta az Apa nevének dezidentifikációját. Deleuze nem áll új messianizmusról beszélni. Az európai modorban történő „morális megvilágosodás” helyett itt másról van szó, nevezetesen az „élet moralitásáról, amelyben a lélek úgy teljeseedik ki, hogy útra vetődik”. Deleuze ráadásul meg van győ-

---

<sup>8</sup> Ezeket a szavakat alkalmazza Deleuze, *L'épuisé*, ibid., 59.

<sup>9</sup> Deleuze, ibid., 84.

zódva, hogy az emberiség csak így menekülhet meg, nevezetesen úgy, hogy megtalálja az idegen nyelv elemeit minden létező nyelvben.

Pontosan értenünk kell, hogy mit jelent itt Bartleby eredetisége: ez a generikusságtól és a partikularitástól való elválasztottság. Ezáltal Deleuze arra tesz kísérletet, hogy felrajzolja a végtelen affektusok közösségét. Bartleby „képlete” lehetővé teszi, hogy a francia filozófus átgondolja a Törvénnyel szembeni *ontológiai ellenállást*<sup>10</sup>: a narrátor-jogász szerkezetileg a tapasztalati értelemben vett törvény oldalán áll, azaz távoli visszfénye Ábrahámnak, aki készen áll arra, hogy feláldozza fiát a Törvény megerősítésének érdekében. A Törvény ugyanis mindig megerősíti a rendet, pontosabban az apák rendjét. Bartleby pedig a Fiú, aki az Apa ellen lép fel, az ellenállás megtestesítése a paternalisztikus funkció hordozóival szemben. Mint ilyen, ama irányulás képviselője, aki az eljövendő kommunalitás, a „dolgok és emberek föderációjának”, a horizontális közösség jelentéseit előlegezi, ahol a falakat „szabad kövekből építik fel”. Bartleby valójában ontológiai hős, egzemplaritás az ontológiai térben. Mert, Deleuze az ontológia és a politika szövetségét kovácsolja, hovatovább, teljesen világos, hogy a politika nemcsak immanens a társadalmi tér vonatkozásában, hanem konstitutív az ontológiát illetően.

Mint egzempláris egyed Bartleby a lehető legnagyobb közelségben áll Krisztushoz és Miskin herceghez képest, ő a mi „testvérünk” a fraternalisztikus demokrácia, és az „élet nyitott ösvényein”. – Rancière, aki megannyi bírálattal élt Deleuze értelmezése kapcsán, azt mondta, hogy az egzempláris jellemhez való visszatérés Deleuze-t a klasszikus arisztotelészi poétikája felé tereli, amelyben különös fontosságot nyer az elbeszélés és a hős, valamint a karakter és a tett közötti viszony.<sup>11</sup>

Természetesen, tudjuk, a háttérben Deleuze vitalizmusa csillog, és a *tiszta létesülés* ünneplése található. Mert látnunk kell, hogy ő a létesülést úgy értelmezi, mint a spinozai örökkévalóság működésének megnyilatkozását. A létesülés itt azt jelenti, hogy egy olyan mozgásról van szó, amely cél és eredet híján való. Bartleby példaértékűsége abban mutatkozik meg, hogy elszakadva minden partikularizmustól a tiszta létesülés *nem*-dialektikus változatát erősíti. Mert, a dialektika ugyan a mozgás előremozdítója, de csak reprezentálni

<sup>10</sup> A „Törvény” lényeges szerepet játszik a strukturalista-posztstrukturalista gondolkodásban, és kapcsolatban áll a Bibliában kimondott parancsokkal. Ami Deleuze-t illeti figyeljük meg az antik gondolkodókra és Kantra vonatkozó mondatát „ez az első eset, hogy a TÖRVÉNYRŐL van szó, minden specifikáció nélkül... a klasszikus tekintet csak *törvényeket* ismer... Kant az első, aki szakított a törvény klasszikus fogalmával”, G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, 1967. 72, lásd még, M. Foucault, *Le 'non' du père, Critique*, 1962. n° 178, mars. Lásd még a törvényt, amely „érvényes, de jelentés nélkül”, G. Agamben, *Homo sacer*, Stanford, 1998. 51.

<sup>11</sup> J. Rancière, Deleuze, Bartleby and the Literary Formula, in, *The Flesh of the Worlds*, Stanford University Press, 2004. 155. Uő, Deleuze accomplit le destin de l'esthétique, in, *Et tant pis, pour les gens fatigués*, entretiens, Paris, 2009. 252.

tudja a mozgást, azaz, nem tud mozgást teremteni. A dialektika a mozgás után kutat, de csak követ, és nem teremt. Közben csillapíthatatlan a vágya, hogy a mozgás egészét reprezentálja. Csakhogy ezáltal korlátozza a mozgást. Deleuze a teremtés/termelés szabadságát keresi a teremtetten szemben, a kreativitás szubsztrátumával szemben: a virtualitás, mint az öndefiníáló intenzitás éppen azt a többletet hivatott képviselni, amely a megvalósultság formáival szemben tételeződik.

Tehát, a dialektika segítségével valósul meg a reprezentáció mintaszerű változata, valójában a reprezentálhatatlan reprezentációja. Bartleby viszont nem a dialektika hőse. Ő a spinozista inkarnációja a végtelenné váló létesülés vitalisztikus változatában. Vele tanulunk, méghozzá, hogy áttörjünk a tapasztalat aktualitásán, és eljussunk oda, ahol a tapasztalat feltételei teremtnének. A kommunalitás itt nem egyéb, mint a létesülések közössége, ez a fiúk/gyerekek közössége. Amit Kafka Josephine kapcsán lát elő, nevezetesen a hallgató egerek közösségét,<sup>12</sup> azt Deleuze a létesülés közösségére vonatkoztatja. A következőképpen értelmezhetünk: a fiúk közössége az ontológiai indetermináció, az affektusok és percepciók együttese, amelyek a reprezentáció, az individualizáció és az észelv előtt sejlének fel. A dialektika az apák közvetítési éthoszána a törvénye, az immanencia etikája pedig a paternalisztikus funkciótól megszabadított fiúk törvénye, aki elszakadtak az apai reprezentációtól. Bartleby valami újat hordoz magában, nevezetesen jeleket, méghozzá a testvéri közösség ama jeleit, amelyek a filiáció rendjével kapcsolatos függőséget előlegezik. Deleuze, összhangban azon orientációjával, amely az irodalom diagnosztikai-klinikai dimenzióit boncolgatja, Bartleby-ben a „beteg Amerika doktorát látja”, egyenesen az új „Krisztust”. Nem nehéz belátni, hogy ezen gondolat bíráló jellegű a XX. században felszínre kerülő fraternalisztikus gondolattal szemben, amelyek az apai funkció uralmának árnyékában jutottak érvényre. Ugyanakkor ez bírálatot jelent azon fiúkra nézvést, akik időközben apákká váltak, elfelejtve valamikori énjüket.

\* \* \*

Agamben egyik könyvében<sup>13</sup> találkozunk néhány reflexióval Bartleby kapcsán. Az érvelést nem érthetjük, amennyiben nem vesszük figyelembe a potencia/aktualitás viszonylatának jelentőségét ehelyütt. Agamben kitartóan

---

<sup>12</sup> Josephine radikális-egalitárius aspektusairól, valamint az egerekről, és a hallgatásról, F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York, 1994. 125. Valamint S. Žižek, *Remarques pour une définition de la culture communiste*, In. A. Badiou/Zižek (ur.), *L'idée du communisme*, Paris, 2010. 318.

<sup>13</sup> G. Agamben, *Bartleby, or on Contingency*, In. *Potentialities*, Stanford University Press, 2000. 243–275. Lásd még: Bartleby, In. uő, *The Coming Community*, Stanford University Press, 2007. 35–39.



dolgozik az „abszolút potencialitás” fogalmán, amely nem vethető alá az aktualitásnak, és nem tűnik el aktualizáció örvényében. Az *initium philosophandi* itt ama potencialitás, amelyet a megvonásban lehet tetten érni, pontosan amely megvonódik a megvalósulástól. Ennek alapján különös jelentőségű a potencialitás eredendő kettőssége, ugyanis ama potencialitás amely a lenni-tudni vonatkozásrendszerében, és ama potencialitás, amely a tudni-nem lenni vonatkozásrendszerében fejeződik ki. Íme egy példa a potencialitás alárendelésére a filozófia történetében – ezúttal Agambentől függetlenül: „A *potentia* és az *actus* megfelelnek az ok és a következmény elvének. A *potentia* és az *actus*, valamint az ok és következmények voltaképpen ugyanazt jelentik...”<sup>14</sup>

Agamben perspektívájától függetlenül állíthatjuk, hogy mindig fennáll a potencialitás többlete. Amikor Bartleby nem ír, nem másol többet, akkor az aktivitás hiányának adott formájával kifejezi a potencialitás szerkezetét. Minden potencialításban ugyanis fennáll az impotencialitás, és az ember szabadságát ez nélkül nem lehet elképzelni.

Minthogy Melville hőse kisiklik a rendből, úgy megérthetjük Agamben programmatikus álláspontját: „Bartleby az új Messiás, aki úgy érkezik meg, mint Krisztus, nem azt menti, ami volt már, hanem azt menti, ami még nem létezett”.<sup>15</sup> Megmenteni azt, ami nem létezett eddig, nos, ezzel férkőzünk Bartleby közelébe, mert ez az impotencialitás kifejeződése. Minden esemény magában foglalja az impotencialitás lehetőségét, ez ama rejtett kincs a történelem mélyén, ami megmentésre szorul. E tényt Agamben másutt is ismétli. „Amit nem lehet megmenteni, ez az elmúlt, maga a múlt. De amit még kell mentenünk... az a még-nem látott, és itt rejtekezik a múlt megváltásának a lehetősége”.<sup>16</sup> Ez nem egy olyan messianizmus, amely a Messiásra vonatkozó várakozást előlegezi, ellenkezőleg, a Messiás már régóta itt van, csak fel kell figyelni rá a tapasztalat burjánzása közepette. És Agamben

<sup>14</sup> Hobbes, *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, vol. I, ed. G. Molesworth (London: Joannem Bohn, 1839–45) Cor., § X.1, 113–14. L. Foisneau, *Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power*, In: Y.-Ch. Zarka (ed.) *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, 1992, 83–102; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, 2000.

<sup>15</sup> Agamben, Bartleby, or...*ibid.*, 270. Ugyanakkor, egy ugrással élve felmutathatjuk azon igényt is, hogy „megszüntessük a potencia és az aktus különbségét”. Sartre ugyanis a fenomének olyan értelmezését prezentálja, amely szakít e kettősséggel. Számára minden aktus, vagyis, az aktus mögött nincsen hatalom, nincsen *exis*, vagy erény. Ezek után Proust egyedi génuszára hivatkozik, hogy megírja az időre vonatkozó regényt, amely nem merül ki a regényben, J. P. Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943. 12.

<sup>16</sup> G. Agamben, *Walter Benjamin et le démonique...*, In: *La puissance de la pensée*, Paris, 2001.

fáradhatatlanul ismétli, hogy az impotencialitást nem szabad kiegyenlíteni a hatalom hiányával, a megfosztottsággal, mert ez nem visszavonulás a hatalomhoz képest, hanem a lehetőség tiszta *affirmációja*. Ami egy olyan hatalmat jelent, amely kimeríthetetlen, megmérhetetlen (*potentia inexhausta, immensa et incomprehensibilis*, már Descartes-nál is így van).

Deleuze-zel ellentétben, aki megengedi az akarat megnyilvánulását Bartleby esetében, („az akarat semmije”, olvassuk egy helyütt, nihilisztikus távlatban<sup>17</sup>), Agamben a kontinentális filozófia zsákutcáját szemlélteti, amely számára a potencialitás nem egyéb, mint az akarat szolgálóleánya. Ugyanakkor Deleuze Bartleby-jának esetében is tetten érhetjük az igényt, hogy a filozófia megszabaduljon az akarat fennhatóságától. Deleuze is, ugyanis, kritikailag lamentál ama tény kapcsán, hogy fennáll a *voluntarizmus többlete* az európai hagyományban. Hogy a hatalom titkos forrása az akaratban található, ezt nehezményezi. Mert kimerült a projektumokat hangoztató korszak, így, a „lehetőség”, amelyet a politika elengedhetetlen horizontjának minősítenek, nem létezik többé, a „lehetőség” azáltal konstituálódik, amit Deleuze *eseménynek* nevez. A „lehetőség” nem egyéb, mint a szaggatás, amely beleíródik az élet affirmatív egységébe. Egyszóval, az akarat nem előzheti meg az eseményt, legfeljebb levezetett lehet az eseményhez képest. Ha lehet felelősségről beszélni, azt csak az eseménnyel kapcsolatban lehet felvetni. Az esemény akkor is megtörténhet, amikor az akarat megbénul. Bartleby pontosan ezt tanúsítja, ő kivonja magát az igények területéről, lemond az alternatívákról, amelyek önelégült módon lezárják az adott helyzetet, és lehetetlenné teszik az esemény kialakulását. A társadalmiság (amely eloszítja az adottságokat) meghaladásával, Bartleby-nál a dialektika elveszti erejét: a tollnok kiüresedik a vágytól és akarattól, és nincs olyan dialektikus közvetítés, amely megfelelné fellépésének. Deleuze máshelyütt így fogalmaz: aktívnek lenni, de a „semmi” számára... Deleuze számára létezik a lehetőség kategóriája, de nem abban az értelemben, hogy a lehetőség megvalósulásfüggő lenne, azaz, hogy a lehetőség valamilyen preegzisztens vonatkozástól függ. A lehetőséggel voltaképpen „csak” bevégeződik valami. Deleuze azt állítja, hogy a megvalósulás nem egyéb, mint az aktualitás egy dimenziója: ő egy olyan virtuális differenciációt javall, amely teremti az aktualitást, ami folytán az aktualizációt úgy érthetjük, mint eredendő kreativitást. Az abszolút indifferens Bartleby megszakítja a szavak és a dolgok, a szavak és a tettek közötti kapcsolatokat, ő a referencia nélküli ember. Ezzel megvilágítást nyer Deleuze ontológiájának azon irányulása, amely az aktualizáció nélküli megvalósítást helyezi előtérbe.

---

<sup>17</sup> Az akaratot úgy is értelmezhetjük, mint ama nihilisztikus vágyat, amely a «semmi» öhajtja.

Agamben esetében másról van szó. Szerinte a potencialitás szakadékanak eltüntetése a kontinentális filozófia baljós kísérletét jelenti. Mert, a „potentialitás nem akarát, az impotencialitás nem szükségszerűség”.<sup>18</sup> Hogy a kontinentális filozófia kiegyenlíti az impotencialitást és a hatalomnélküliséget, ez a stigmája. Szükséges hozzáadni, hogy Agamben olyan különbséghez nyúlt, amelyet Ockham és Duns Scotus dolgoztak ki: a *potentia absoluta* és a *potentia ordinata* közötti különbségről van szó, amely az isteni akarát szerkezetére utal. Ezen különbség szerepet játszott már Hobbes-nál is, egyébként.<sup>19</sup> Az *első kifejezés* a mindenhatóságra utal, mert ez szerint az Isten mindent megtehet, a *második kifejezés* viszont azt domborítja ki, hogy a potencia függ az isteni akarattól. A poszt-voluntarista Agambennál ez azt jelenti, hogy a potenciát korlátozza az akarát: *az isten nem szabad saját akarátának vonatkozásában, mert az istennek korlátoznia kell önmagát az akarát okán*. Az akarát a korlátozottság jele, az akarát okán az isten tehetetlenné válhat. Hobbes esetében egyfelől azt látjuk, hogy a szuverén olyan hatalommal rendelkezik, miszerint meghaladja a pozitív törvényeket, másfelől pedig a szuverén a törvényeket saját eszközöként tudja. Bartleby helyzete a *potentia ordinata* jelentéskörén belül képzelhető el: mindazok, akik nem értik őt, valójában az akarát foglyai.

Amúgy még Adorno is, akinél merőben ellenkező filozófiai vonatkozások sejlenek fel Agambenhez képest, egy helyütt ezt írja, noha feltételes módon: „lehet, hogy a szabad emberek megszabadulnának az akarattól is”.<sup>20</sup> *Lehet*. Itt a szabadság független az akarathoz képest is, eltávolodva a klasszikus (pl. Descartes) elképzelésektől. Mert az akarát, folytatja Agamben, mindig a feltételek és a praxis téloszát méricskéli, mindig benne áll a lehetőség elosztásában, mindig igazgatja a feltételek szűkösségét, hogy legyőzze az akadályokat. Az olasz filozófus itt egyértelmű, mert számára a modern irányulás, amely egybekapcsolja a szabadságot az akarattal (ellentétben a görögökkel, ahol a szabadság: státus), fenntarthatatlan. Bartleby, úgy tűnik, megtartja, az akarát és a szabadság közötti szakadás lehetőségét, „képlete” egyszerűen destruktív jellegűnek bizonyul a modern akarátfúriával szemben.

Ha a *döntést* úgy értjük, mint a potentialitás semmitését, akkor meg lehet szabadulni az akarátnak a potentialitás feletti uralmáról. Agamben nem teszi lehetővé, hogy Bartleby kapcsán az akaratról nem mint okról, hanem, mint effektusról gondolkodjunk. Ami esetleg megengedné számunkra, hogy az akarátot nem az áttetszőség, vagy a deliberatív döntésfolyamat szellemében tárgyaljuk. Agamben számára Bartleby egy elbeszélést testesít meg az akarát

<sup>18</sup> Bartleby, or...ibid., 269.

<sup>19</sup> C. Altini, 'Potentia' as 'potestas': An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt, *Philosophy Social Criticism*, 2010. 36; 233.

<sup>20</sup> T. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M, 1969. 219.

szupremáciájának visszavételéről, amely mindig az alany szuverenitásaként határozódik meg. Mert Bartleby kihívja a lehetőség kategóriáját, amely a megvalósulástól függ. Hogy a lehetőség magasabban áll, mint a valóság, itt ez azt jelenti, hogy a potencia kimeríthetetlen minden aktualitásra vonatkozóan. Ennek megfelelően az elbeszélő-jogász tehetetlenné válik, hatalma üresnek bizonyul. Ő egyszerűen nem rendelkezik azon lehetőséggel, hogy ellensúlyozza Bartleby agrammatikus destruktivitását, valójában egyedül a rend örökös visszatérését képes igazolni. Tehetlensége a potencialitással szemben mutatkozik meg, amely megakadályozza az aktualitás diadalát, azaz, destruálja a megvalósulásra való rögzültséget. Ám Deleuze-zel ellentétben Agamben nem az ifjak/gyerekek kommunalitását előlegezi, nem vezeti Bartleby-t abba a konstellációba, amelynek részeleme, hogy az apák hatalma meginog. És a potencialitás nem lehet valamilyen elsajátítás tárgya, hiszen nem egyéni tulajdonról, hanem az ontológiai közösségről van szó.

A *potencialitás irreducibilitása* lehetővé teszi, hogy megtaláljuk a világ messiási szerkezetét. Pontosabban, Agamben érvelésében látjuk a messianisztikus struktúra és az immanencia közötti kötélekeket. Számára a messianizmus amúgy is minden vallás rejtett lényege, azaz, a vallásosság titkos, de elnyomott forrása. Még fontosabb, hogy a messianizmus a Törvénnyel való szembeesülést fejezi ki, ebben fejeződik ki a vallásosság legmélyebb megnyilvánulása.<sup>21</sup> Nem nehéz itt felismerni a párhuzamot Deleuze elgondolásaival a Törvény kapcsán, amelynek ott vannak a nyomai Kafka gondolköreiben is. Agamben a tiszta immanencia filozófiáját élteti, amely független minden külső erőtől, *külső szabályozótól*. Az „immanencia” ez, amelyet Deleuze olyannyira hangsúlyoz, legalábbis a Spinoza-monográfia óta.<sup>22</sup> Az univocitás immanens értelmezésének hangsúlyozása bírálóiban részesíti a transzcendencia filozófáit. És ez stratégiai elv Agamben számára is: a szótól az *in/manere* itt (belülmaradni) – Gramscinál a szó az abszolút evilágiságot jelentette, Marx nyomait követve.<sup>23</sup> Agamben távlatában az immanencia arra utal, hogy nem létezik ama külső, a „túl”. A messianisztikus környezetben még a jog modulusait is el kell takarítani, hogy az emberi élet ne legyen a hatalom tárgya.

---

<sup>21</sup> Természetesen nem ringatom magamat abban a hitben, hogy itt a megfelelő módon mutattam be Agamben gondolatait a messianizmusról. Példának okáért, G. Agamben, *The Time That Remains: a Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, 2005. W. Benjamin értelmezéséről, amely kulcsfontosságú Agamben számára is, lásd, J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München, 1993. 96. Kritikusan Agambenről, A. Badiou, *Logiques des mondes: L'être et l'événement 2*, Paris, 2006. 583, 584.

<sup>22</sup> Erről, F. Zourabichvili, Deleuze. Une philosophie de l'événement..., In. F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, 2004. 50.

<sup>23</sup> Az immanenciáról, P. Thomas, *Immanence, Historical Materialism*, 2008. 16, 239–243.

Agamben baloldali heideggerianizmusában,<sup>24</sup> amely kapcsolódik Benjamin messianisztikus filozófiájához, a lét abszolút módon immanens. Bartleby újra ontológiai hős (a potencialitás a Lét és a Semmi párján, a halál és az élet viszonylatán túl van), ő az életnek, mint tiszta potenciának a példája, valamint a „személytelenség politikájának” a képviselője. Mert, ő nem azt sugározza, hogy egy másik élet lehetséges volna, nem nyit kapukat valamilyen alternatív valóság irányába, nem kapcsolódik az egzisztencia determinációihoz, de egy ontológiai tényt erősít meg, jelesül, hogy a potencialitás *qua* potencialitás *létezik*. Nem állítható, hogy Bartleby segítségével kimeríthetjük Agamben gondolatainak gazdagságát, de Melville hőse révén valóban az olasz gondolkodó közelébe juthatunk: hiszen Bartleby kapcsán is értekezhetünk arról, ami Agamben gondolkodásának kvintesszenciája, nevezetesen a politika konfrontációja a biológiai étellel, méghozzá minden közvetítés nélkül. Ilyeténképp Bartleby összeköthető Agamben megannyi gondolatával. Ő nem más, mint egy „tisztá lény, mint egy átmenetileg élő lény”, „messianisztikus ember”, aki szembeszáll a Törvénnyel, ő a „nem-relacionális politika” képviselője, az élet hírnöke, aki belemerül saját immanenciájába, minden külső értékelő mércével szemben. Bartleby egyike, ez szerint, ama „messianisztikus impulzusnak” amely nem valamilyen transzcendens jog felé vezet bennünket, és amelyet megfogalmazhatunk a renddel szemben. Ő nem ajánl egy másfajta azonosságot, hanem a nem-aktivitást működteti, amely független a Törvénytől. A potencialitás, ontológiai dignitás, amely Bartleby-ban nyilatkozik meg, egy generikus hatalom, amelyet mindenki használhat, de senki nem sajátíthat el.

Bartleby megmutatja a lemeztelenített ember nagyságát és nyomorúságát, ama hatalmat, hogy ne tegyünk meg valamit egyáltalán, hogy ne realizáljuk magát az aktust, hogy ne tegyünk meg azt az utat, amely a potenciától az aktusig vezet. Bartleby hatalomtartó gyanánt létezik, de a priváció kapcsán, tehát mindez akarata ellenére történik. De a priváció szót a régi értelemben kell használni: a priváció itt ugyanis a cselekvésre vonatkozik, azaz, a determináló aktus elhagyására a *potencialitás vonatkozásában*. Ehelyütt újra látjuk Deleuze és Agamben párhuzamát. Deleuze el akarja érni a nyelv határait, Agamben pedig az immanencia jelentéseivel telített életet kívánja érvényesíteni. Itt nem valamilyen inerciáról, mint az alany ellazulásáról, vagy elgyengüléséről van szó, hanem arról, hogy a póre ember eredendő állapota kerül kifejtésre, amelyben az ember *argos* (tétlenséggel jellemezhető), miközben a

---

<sup>24</sup> Amúgy, Bartleby-t lehet heideggeri módon is értelmezni, J. Sundarajan, Being as refusal: Melville's Bartleby as Heideggerian anti-hero, *Janus Head*, 1999. 2(1), lásd, <http://www.janushead.org/JHSumm99/sundararajan.cfm> (1 September 2005.).

tétlenség, az aktivitás felmondása kihívó jellegű.<sup>25</sup> A filozófiai teljesítmény azt jelenti, hogy eljuthatunk az emberhez, mint létezőhöz, aki nem azért születik meg, hogy valamilyen feladatot teljesítsen, vagy, hogy eleget tegyen valamilyen teleológiai képletnek. Bartleby emlékeztetőt jelent, hogy az embert következetesen *deteologizálni* kell, el kell szakítani minden olyan céltól, amelyet be kell végeznie. Mert Bartleby-vel az ember eredendő állapotát idézzük, amelyet a vallási és politikai ideológiák kiiktatnak a látóhatárról. Ha létezik politika, amelyet Bartleby személye sugall, ez az előzetesen létező politikai célok híján való, a nemzetek és emberek teleológiai meghatározottsága nélküli politika: Agamben jellegzetes módon az eljövendő közösséget feltételek nélkülinek tudja, és az azonosságvonatkozásoktól megfosztva ábrázol: itt csak a nyelvben-való lét lesz majd, vagyis, magának a nyelvnek a tapasztalata, ami felszínre kerülhet. Bartleby-t hozzáköthetjük a *deaktiválás* gesztusához, és a *passzivitás* megtalálásához, amelyek immáron nem az aktivizmus párlatait jelentik: olyan kontextus rajzolódik ki, amelyben Bartleby kihívja az államot, a rendet, mégpedig a nem-azonosság kiemelése révén, mert a rend és az állam nem tudnak létezni az azonossághoz kapcsolódó rögzítő-uraló tevékenység nélkül. Ilyen módon formálódik az eredendő passzivitáson alapuló politika, amely nem az aktivizmus élősködője, vagy, hogy egy korábbi jelzéssel éljek, a „türelmes passzivitás”, amely híján van az aktus téloszának.

\* \* \*

Bartleby megjelenik, igaz, csak röviden Žižek esetében is, aki egy teljesen más hagyomány része az eddig említett gondolkodókhoz képest.<sup>26</sup> Ő sem ódzkodik attól, hogy beszéljen Bartleby *politikájáról*. Bartleby dicsőítése Žižek esetében egy szélesebb tárgykör része, amely az ellenállás által létrehozott károkkal foglalkozik a kései kapitalizmusban.<sup>27</sup> Parafrázálva a lacan-i

<sup>25</sup> A forrás valószínűleg Kojève és a *désœuvré*, amely a Bataille-jal való vitában került felszínre, S. Franchi, *Passive politics, Contretemps*, 2004. 5: 30–41. Ne felejtjük el Nancy-t sem, J. L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, 1986.

<sup>26</sup> S. Žižek, Notes towards a politics of Bartleby: The ignorance of chicken, *Comparative American Studies: An International Journal*, 2006, 4(4), 375–94. Uő, *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts and London, 2006. Érdekes, hogy Badiou, aki sok vonatkozásban hasonul Žižekhez, határozottan elveti Bartleby-t, mint a politika hordozóját, A. Badiou, *Existe-il quelque (helyesen: quelque) chose comme une politique deleuzienne?*, in: *Deleuze politique, Cité*, 2009, no. 40, 20.

<sup>27</sup> Lásd itt a S. Crichtley-re irányuló kritikát, S. Žižek, *Resistance Is Surrender*, *London Review of Books*, 2007. Vol. 29 No. 22. 15 November. Majd a választ, S. Crichtley, *Violent Thoughts, About Slavoj Žižek, Naked Punch*, <http://nakedpunch.com/articles/39Violent>, 5.09.2010. És: Žižek, *In Defense of Lost Causes*, London and New York, 2008. 337–350.

stílust, azt mondhatnánk, hogy Žižek áthúzza az ellenállás lehetőségét, mert a kapitalizmus kooptálja az élvezet formáit az ellenállással kapcsolatban. Az ellenállás nem az emancipáció sikere, hanem balsikere miatt jön létre.

Bartleby Žižek számára a tagadás hordozója, de az ellenállás *transzcendenciájának* révén. Mert, a kapitalista renddel szembeni ellenállás a kooptáltság mintája. Bartleby a „nem-ellenállás hőroza”, ami nem póre tagadást jelent, hanem a politikai mezőbe való belépést teszi lehetővé, de az ellenállás tartományán túl. Ő nem élösködik a rendszeren, amellyel szemben tiltakozik, mert a passzív agresszivitás *purifikált* ágense. Badiou fogalmát használva itt a *szubtrakcióról* van szó.<sup>28</sup> Badiou, ugyanis megkülönbözteti a tagadás destruktív és szubtraktív elemét: az első megsemmisít annak érdekében, hogy valami újat teremtsen, ez pedig nem más, mint a „negativitás negatív hatalma”. Nem megszüntetni, nem félretolni, hanem megsemmisíteni azt, ami hamis, vagyis nem hiteles, ez itt a legfontosabb. Ebben viszontláthatjuk Hegel néhai gondolatát a megsemmisítés fanatizmusáról. A szubtrakció a tagadás *affirmatív* nozzanata, igaz, nem a destrukció tagadásából, hanem a destrukció elégtelenségéből adódik, ezért a szubtrakció közömbös a törvénnyel szemben, amely megsemmisítésre ítéltetett a destrukció okán. Tehát a szubtrakció a reflektált negáció formája, amely különbséget jelent a vak „destrukcióhoz”, vagy a „kreatív destrukcióhoz” képest. A szubtrakció a tartalmi meghatározottságoztól való elvonatkoztatást foglalja magában, valamint a minimális, formalizált különbség hangoztatását tolja előtérbe. Nem a valóság destrukciója jut itt kifejezésre, hanem a látszólagosan lényegtelen, pirinyó különbségek, amelyek eltolódást eredményeznek a valóságban. Ez is a valóság megtisztítóda, de nem a megsemmisítés céljából, hanem a kis különbségek révén történő változtatás segítségével.

Tehát, Žižek elképzelésében, Bartleby az első lépcsőfokot jelenti a felemelkedésben, de itt ez passzivitást jelent, noha egyúttal a valóságos tevékenység terepének megtisztítását is. A kivonulás egyúttal olyan tökéletes aktus, amely építkező jellegű. Mint a misztikusoknál, akik inertté válnak, hogy belépjenek az istennel való egyesülésbe, itt is a passzivitás egy olyan ösvény, amely a valódi aktus felé terel bennünket. Mint ahogy a XX. század állandóan gyanúperrel élt a valóság kapcsán, és végrehajtotta a valóság megtisztítását, úgy purifikálja Žižek a szubjektumot az akarat kapcsán. Őt idézem: „Bartleby visszavonulása és az új rend teremtése közötti övezet nem más, mint a parallax tapasztalata: az új renddel kapcsolatos elkötelezettséget az támasztja alá, hogy „én nem óhajtom” ... Tehát, mi történik a forradalmi helyzetben a közös Törvény és az obszcén szupplementuma közötti eltéréssel? Nem arról van szó, hogy az eltérést egyszerűen eltöröljük... Az eltérés megmarad, de

---

<sup>28</sup> A. Badiou, Conférence sur la soustraction, in: *Conditions*, Paris, 1992, 179–196. Uő, *Le siècle*, Paris, 2005, 97.

egy szerkezeti minimumra egyszerűsül, a társadalmi szabályozás és a távolléte közötti különbség ürességére. Bartleby gesztusa az a maradék, ami megmarad, mint a Törvény szupplementuma, amennyiben a Törvény kiüresedik az obszcén szuper-ego kapcsán”.<sup>29</sup>

Bartleby ehelyütt úgy magasodik fel, mint ama rettenhetetlen tevékenység hordozója, amely kihívja a rendet. Žižek számára a tollnok a kanti különbség fényében értendő a végtelen és a negatív ítélet között. Ő nem tagadja a predikátumot, hanem a nem-predikátumot preferálja. Ebben az értelemben a szubtrakció képviselője, aki elvonatkoztat minden tartalmi meghatározottságtól, miközben e meghatározottságokat a minimális, tiszta és formális differenciára redukálja. Ama filozófiai reflexió, amely érdekelt a tagadásban, egyúttal purifikálja az aktust minden tartalmi meghatározottságtól a fennálló rendre nézvést. Žižek a radikális aktus purifikációját keresi, de az ellenálláson túl. Jobb a „semmit végezni”, mint megengedni, hogy a fennálló rend magába szippantsa az ellenállást.

A lacani hagyományban Antigoné a tiszta aktus mintája, amely az öngyilkosság felé mutat, hiszen benne a megvalósított megtisztulás mutatkozik meg, amely lehetetlenné teszi az ellenállás kooptációját. Ezt összefüggésbe hozhatjuk Žižek kísérleteivel a „valós etikájával” kapcsolatban.<sup>30</sup> Bartleby a radikális aktus előszobájában egy ilyen etika hordozója lehetne, aki a határátlépéssel és egy sajátos energiával új rendet hoz létre.

Ám ennek ára van. Mert, a tiszta aktus, amely az ürességből, a feltétlenségből emelkedik, hasad ki – vajon ez nem a *kosmotheoros* fantazmagóriája, aki az elérhetetlen magasból tekint a világra? A radikális aktus kimeríthetetlen potenciája, amely megszüntetheti és felülírhatja a rend *aktualitását* – vajon nem a radikális teoretikus képzete ez? Láthatja-e a purifikált aktus végrehajtója a világot? Mert, a megtisztított radikális aktus nem felel meg még a legegyszerűbb politikai tapasztalatnak sem. Mert, amikor az aktus belép a rendbe, telítődik jelképes elemekkel, a rend erőforrásaival, a véletlenszerű jelképes meghatározottságokkal. A hatalom filozófiája rendszeresen szembeütközik az antinómiával, hogy ama alany, aki a rend szabályozó normáinak vonatkozásában replikál, maga is függő viszonyban van e normákkal

---

<sup>29</sup> Žižek, *Parallax view*, ibid., 382. F. Vighi, Vicissitudes of Subtraction, In: *On Žižek's Dialectics*, New York, Continuum, 2010. 136. A. Beverungen, S. Dunne, 'I'd Prefer Not To'. Bartleby and the Excesses of Interpretation, *Culture and Organization*, 2007. June, Vol. 13(2), 71–183.

<sup>30</sup> A. Johnston, *Žižek's Ontology*, Evanston, 2008, 93–103. Y. Stavrakakis, On Acts, Pure and Impure, *International Journal of Žižek Studies*, 2010. No 2, <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/index>. J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford UP, 1997. Žižeknek azonban oscillálnia kell az között, hogy a Valóst, mint internális, és mint transzcendens mozzanatot érvényesítse – a szimbolikus rendhez képest.



kapcsolatban, azaz, a legradikálisabb törekvése is a hatalom immanens folyamatának része. Nem lehet posztulálni szuverén döntést, „tisztá voluntarizmust”, „kockázatteli voluntarista ugrást a dogmatikus állapotba” a történelmi meghatározottságok vonatkozásában. Agamben kiiktatta az akaratot a radikális gondolkodásból, mert ahhoz a világhoz tartozik, amelyben a megvalósulás logikája uralkodik. Žižek visszatéríti az akaratot az életbe, de ő is kiűzi világból. Létezik-e egy olyan aktus, amely nem korrumpálódik a megvalósulás folytán? Fennáll a radikalizmus *actus purus*-a? Vagy a radikalizmus nem az evilágból való, vagy, Lacan-nal élve, a radikalizmus nem e világ szimbolikus rendjének a része?

A kooptációtól való félelmében az elméletíró visszahúzódik a dolgok tartalmi meghatározottságából. A dolgok kezei között példakkká változnak. Az isteni erőszak benjamin apoteózisa, amelyet nem tartanak fogva a Törvény láncai, szükségszerűen felmondja a világgal kötött paktumot. Egy althusser-i fordulattal élve, előfeltételeződik, hogy a teoretikus tud, hogy sajátos tudással rendelkezik, pontosabban birtokolja a világ archimédeszi pontját.

De milyen módon van Bartleby „passzív agresszivitása” kapcsolatban a megtisztított radikális aktussal? Ha Melville hőse a szubtrakció mintája, úgy a radikális aktus a tagadás destruktív dimenziója. Ám még mindig megmarad a szubtrakció és a destrukció közötti nehéz kérdés boncolgatása. Ezenkívül, Žižek érvelésében fennáll a veszély, hogy a radikális aktus, mint destrukció alárendeli a szubtrakciót. Vajon a szubtrakció és a destrukció viszonya az egyenlők relációja, vagy...? És nem terhelik-e meg Bartleby-t e filozófusok olyan terhekkel, amelyeket nem tud elviselni?